

Izvorni članak UDK 321: 17.021.2

Ankica Čakardić, Zagreb

## Država kao bratska zajednica

### Težnja<sup>1</sup> Zajednici bez zajednice

Reproduciranje stanovitog stanja odnosa među ljudima, tj. o-državanje postojećeg sistema (lat. *status* = stanje), zapravo govori o tome što je fundamentalna zamisao usustavljivanja države. U daljnjem tekstu govorit ću o državi u suvremenom smislu, pritom misleći na formalizirani aparat uređenja odnosa u društvu.<sup>2</sup> Ono što će ostaviti neizbrisiv trag pri formiranju modernih europskih država ponajviše je kontrola koja dolazi iz sustava vlasti, što je bio običaj u apsolutne monarhije, a ne ono što je primarno formiranjem države bilo predviđeno – osiguravanje opstanka svojih podanika i podanica. Druga ideja koja se prenosi s koljena na koljeno kad se formira suvremena (liberalna) država jest govor o državi kao »bratskoj zajednici«. U uvodnom dijelu knjige *Politike prijateljstva* Jacques Derrida ovakvom poimanju zajednice daje poseban značaj, uz variranje istoga pojma na brojne načine, primjerice bratimljenje. Ono što sasvim neospornim ostaje kod bratske zajednice jest podmuklost takvog pojma iz kojeg se nerijetko ne čuje, osim u opreznim pažnjama, androcentrična konfiguracija političkog.

»Pojam političkog se rijetko pojavljuje bez izvjesnog srastanja države s porodicom, bez onoga što ćemo nazvati shematikom krvnog srodstva: podrijetlo, rod, vrsta, spol, krv, rođenje, priroda, nacija – autohtona ili ne.«<sup>3</sup>

U »Bratskom društvenom ugovoru« Carole Pateman<sup>4</sup> se posebno osvrće na pitanje liberalizma, pa i demokracije, kao onih koji jamče slobodu u društvenoj sferi. Time cijelu stvar dovodi do pitanja o tomu gdje je zapravo zamišljena granica koja odvaja društvo od države i kako je moguća sloboda svih u društvu ako se zalažemo za bratstvo i jedinstvo.

»Građanska politička zajednica, stvorena bratskim društvenim ugovorom, oblikovana je prema slici samo jedne od dviju vrsti ljudi.«<sup>5</sup>

<sup>1</sup> U ovdje prisutni termin *težnja* svakako treba učitati i bitan dio sadržaja pojma *čežnja*. Naime, u psihoanalitičkom feminizmu termin *čežnja* posebno je razmatran kao aspekt onog, uvjetno, *ženskog* (usp. Benjamin 1986). Ono što je od posebne važnosti kad se problematizira ovaj slučaj jest direktna poveznica težnje s onim što nastoji oko nekog uspjeha, uopće oko moći, dok se pojmu *čežnja* umeće sadržaj *velike težnje* nerijetko povezujući isti uz ljubavni sadržaj. Upravo stoga izabirem pojam *težnja*, ne bih li ukazala na specifičnost tog pojma, njegovu simbolizaciju i neraskidivost s pojmom *čežnja*. Povezivanjem sadržaja tih dvaju pojmova dokida se uobičajena predrasuda težnje mišljene kao ono muško i čežnje mišljene kao ono žensko.

<sup>2</sup> Termin država uvodi tek N. Machiavelli, a državu kao zasebni aparat susrećemo tek u novome vijeku – i to kao apsolutnu monarhiju 17. i 18. st. – navlastito u Francuskoj. *Polis* i *civitas* grčke i rimske tradicije, kao ni srednjovjekovni izraz *regnum*, još nemaju značajke suvremene zamisli države. Usp. *Leksikon temeljnih pojmova politike*, 1990: 137.

<sup>3</sup> Derrida, 2001: 18–19.

<sup>4</sup> Usp. Pateman, 1998: 30–60, poglavlje »Bratski društveni ugovor«.

<sup>5</sup> Pateman, 1998: 39.

Problem privatnog i javnog osnovni je problem s kojim se susreće suvremena *bratska država*. Naime, ako liberalizam kao željena moderna opcija odvaja društvo od države, ne bi li na taj način osigurala slobodu i slobodnu ekonomiju društva, samim se time država (tj. javno) uzima kao ono što pretpostavlja prisilu. Da bi idealistički liberalizam pomirio državnu prisilu, tj. primjenu pravila/zakona kao onih koji su često *na silu*, on prevodi da je volja, a ne sila temelj države. (Nije potrebno posebno isticati da je ovo ključno mjesto gdje liberalizam prisvaja stajalište desnice.) Nadalje, druga bitna komponenta liberalnog bratstva jest njegovanje obitelji kao onoga tek predprivatnog, jer u sferu privatnog ulazi društvo s privatnim vlasništvom, uopće slobodnom ekonomijom i korporacijama. Budući da tako pretpostavljeno društvo mimoilazi eventualni položaj žene u sferi vođenja ekonomije, žena zapravo ostaje lišena, tj. slobodna od takvog oblika privatnog, zapravo otvarajući sebi poziciju *dvostruke privacije*.<sup>6</sup>

Neodvojivost države i porodice nikako ne znači mir i srastanje, tj. odsustvo rata tih dviju politički bitnih institucijskih stupova; ono prije sugerira i želi nalikovati prirodnom slaganju jednog s drugim. Riječ je ponajprije o otuđenju žene koja, poistovjećujući se sa svojom porodicom, djeluje posredno, i to prije nego samo i jedino kroz sebe,<sup>7</sup> i takvim načinom (ne)pristupanjem javnom izgrađuje svoj društveni status. Ovakvo sagledavanje ukazuje na činjenicu njezina dvostrukog otuđenja – posredno (preko porodice) i neposredno (vlastitim odigravanjem društvenih uloga).<sup>8</sup> Tu se zapravo otkriva problem žene u javnom, dakle državno-političkom svijetu, koji upravo ukazuje na strogu razdiobu ženina svijeta na privatne uloge i na one koje su pretpostavka javnog karaktera. Ako se građansko društvo kao sfera privatnog, sa značenjem koje je Hegel pretpostavio, suprotstavlja javnoj državnoj sferi, onda žena smještena u obitelj zapravo ostaje u predprivatnom području, čime zapravo potvrđuje svoje obitavalište u sferi dvostruke privacije; jednostruka privacija u tome što je lišena javno-državnog ostajući u privatnom građanstvu, a druga jer je lišena sudjelovanja u ekonomijskom koje je pretpostavljeno kao privatno. Uzmakne li se korak-dva dalje do vrha javnog – dakle vlasti – od ekonomijske, preko znanstvene, do one političko-državne, jasnija će biti granica prostora do kojeg seže ženina afirmacija kao javnog bića; drugim riječima, ona se na vrhu javnog ne afirmira, ne nazire. Za stjecanje poštovanja ili ugleda u navodno muškim zanimanjima žena se mora moći prilagoditi postojećoj muškoj običajnoj normi i metodi rada, što na kraju rezultira time da žene, primjerice, unutar znanosti postavljaju ista pitanja kao i muškarci.

Sistemska matrica patrijarhalnog o-država-nja odnosa uređuje stvarnost kapitalno, i to na način da

»... svojom svakodnevnom aktivnošću robovi ne reproduciraju sebe i svoje gospodare samo fizički, već reproduciraju i sredstva kojima ih njihovi gospodari drže u ropstvu, kao i svoju naviku potčinjavanja autoritetu gospodara.«<sup>9</sup>

Podjednaka će stvar biti u slučaju ženina djelovanja kao Druge pri odigravanju rodni uloga kojima potvrđuje svoju podređenost, i to ženskih rodni uloga, a ne naprosto ljudskih kao onih koje zapravo imaju dekonstruirati, uopće nadići, pojam rodnosti. Teorijski govoreći, žena jest pripadnica ljudskog roda, ali praksa uopće, pa tako i jezična, njeguje subordinaciju žene pod *čovjeka*, što kolokvijalni, a nerijetko i standardni jezik,<sup>10</sup> zapravo uzima kao obilježje muškarca. Najbliži primjer koji ide tomu u prilog je već puno

puta razmatrani slučaj kada žena za svog muškarca kaže da je *on njezin čovjek*, što ne vrijedi i u obrnutom slučaju.

»Čovječanstvo je muško, i čovjek ne definira ženu kao takvu, već prema sebi; žena se ne promatra kao autonomno biće.«<sup>11</sup>

Nadalje, za problematiku, uvjetno, ženskog (sintagme polarizacije muško – žensko vrlo su nesigurne i klimave, naprosto radi pozicije nepreciznih rod-nih identiteta<sup>12</sup>), bitno je ustvrditi da se takvo pitanje žene ne sagledava i ne raskrinkava isključivo sa stajališta postojeće konstrukcije *ženskog*, kao onog partikularnog s obzirom na opće-ljudsko, već da je neophodno sagledavanje i mijenjanje cjelokupnog sistema vrijednosti. Pitanjem postaju sve razine sistema i moći, na taj način manifestirajući izlazak u vanjski svijet potpuno napuštajući okvire porodičnog. To bi bio jedini način da žena u javnom postane ono aktivno-sudjelujuće, a ne naprosto pripadajuće, tj. pri-djelujuće.<sup>13</sup> Svakako, bez biologijske potkrepe znanosti pri definiranju postojećih (patrijarhalnih) vrijednosti, posebice u kapitalističkom sistemu, stvar pribje-gava nedovoljnoj jasnoći kad se u obzir uzima odgoj i obrazovanje. Zato edukacija učvršćuje postojeće odnose moći terminima prirodno i protu-prirodno, gdje žena prirodno afirmira svoju moć unutar obitelji, a muškarac svoju prirodu kroz ekonomije i vođenje polisa.

Pokušat ću u nastavku razraditi tezu o navodnim ženskim i muškim prirode-nostima. Za reprodukciju bratske zajednice neophodno je utvrditi podjele uloga, odnosno rada, koje se održavaju prihvatanjem istih na svim razima na kojima se bratstvo pretpostavlja kao osnova, tj. fundament produžetka postojećeg sistema. Misli se, zasigurno, na potpornije patrijarhalnom siste-mu, koji se nameću kao gotovi znanstveni modeli, odnosno paradigme, pa samim time zvuče i djeluju kao autoriteti, koji ne gaje sklonosti prema daljnjim propitivanjima prisutnih danosti, a još se manje služe silom koja bi izazvanim protureakcijama eksplicitno otkrila stvarni nesimetrični odnos

6

Pojmom *dvostruke privacije* nastojim oko isti-canja ženina položaja u obitelji. *Jednostruka privacija* značila bi lišenost javnog, a *dvostru-ka privacija* pak lišenost žene u sferi privat-nog – ekonomija i vođenje ekonomije, osta-jući pritom u domeni predprivatnog, tj. obi-telji.

7

Valja posebno istaći činjenicu koja upućuje na to da žena, poistovjećujući se s porodi-com i partnerom, gubi mogućnost održava-nja identiteta prije zasnivanja obitelji. Ona, uglavnom, nije u poziciji izbora jer postajući dijelom porodice poprima prije svega poro-dični identitet, a tek onda, eventualno, održava svoj vlastiti. Različito od muškarca koji, osim što osigurano zadržava svoje ime koje mu barem donekle garantira održavanje kakvog-takvog identiteta, može odabrati svoj vlastiti ili porodični identitet.

8

U članku »Studije o ženi i ženski pokret« (Iveković, 1987: 9–28) autorica Rada Iveko-vić postavlja tezu o dvostrukoj otuđenosti, no, preko muškarca i vlastitog rada. Ovdje prisutna manjkavost u preciziranju pojma ra-

da ne pokriva dovoljno cijelu sferu onoga što sačinjava odigravanje uloga. No, svakako, otu-denje rada, poopćeno sagledavano kroz druš-tvene uloge, postaje ključem u raskrinkavanju dvostruke otuđenosti; rad i djelovanje su prak-sa reprodukcije kapilarne naravi moći.

9

Perlman, 2004: 5.

10

Valjalo bi zaviriti u *Rječnik hrvatskoga jezika* Vladimira Anića iz 1998. (Anić, 1998: 128, 1394), i u istom pogledati i usporediti definicije žene i muškarca. Naime, muškarac je »odrasla oso-ba muškog spola«, a žena »osoba po spolu suprotna muškarcu«.

11

Beauvoir, 1982: 12.

12

Usp. Škokić, 2001.

13

Pojam *djelovanje* posebno je problematiziran na ovaj način kod H. Arendt; usp. poglavlje »Što je sloboda« u Arendt, 1996: 57–85.

snaga moći. S obzirom na kapilarno djelovanje sistema moći, znači vaninstitucionalni karakter, vidljivost djelovanja sistema moći krajnje je neuhvatljiva, u stalnom je pokretu i iznova izvršavana. Upravo je to ključni trenutak – izvršavanje – u kojem se reprodukcija sistema obnavlja, tj. nastavlja. Karakter kapilarnosti otkriva mikropoziciju, znači pogled »odozdo«<sup>14</sup> kao individualizirajući moment u kojem se jasnije uviđaju začeci prirođenosti kao kriterija za podjelu na žensko i muško djelovanje. U ovom se slučaju treba podsjetiti da termin djelovanje valja tretirati kao događaj nerutiniziranog prekida postupaka i navika, što u potpunosti izostaje kada se na razmatranje stavlja *događaj* kao djelovanje unutar sistemskog discipliniranja. Kao jedna od bitnih rutina kojom se sistem reproducira jest mislena determiniranost ženine prirodne sklonosti k rađanju i onoga što ne ulazi u konstrukciju ženskog – sklonost sudjelovanju u političkoj zajednici kao nužnom odrazu slobode u javnom. Zadane uloge i norme ponašanja u društvu, u tzv. prostoru za muška zanimanja, podjednake su za ženu i muškarca. Time se ženi podmeće takav sustav vrijednosti kojeg ona nije u mogućnosti prihvatiti ili ne. Dvostruki zadatak žene, koji slijedi iz sistema vrijednosti, sastoji se u prilagodbi zadanom modelu odigravanja uloga i izlasku iz njezina prirodna obitavališta – dakle porodice. Izlaskom iz porodice i ulaskom žene u *polis*, postojeći sistem i odnos moći, napose ekonomijske, zahtijeva redefiniranje odlučujuće bitnih pozicija. Time se pitanja istine i znanja nameću kao nevidljivi – dakle vaninstitucionalni – »učinci moći koje oni induciraju i koji njih reproduciraju (...); istina je efekt stvoren zahvaljujući mnogostrukim prisilama«. <sup>15</sup> Mnogostruke se prisile ne reflektiraju institucionalno-konvencijskim konstruiranjem, sustavi strukturalnih prisila ne dolaze s vrha. To se ponajviše prakticira u tzv. razvijenim demokracijama, gdje postoje brojni mehanizmi koji kontroliraju institucionalno-formalne aparate. Konvencije, kao jedan od aparata društveno-državnog bića, koje sa svojim karakterom napatka sugeriraju građanska prava bilo kojeg tipa, napose zaživljena u demokracijama s nabijenim liberalnim težnjama, otkrivaju jaz između teorijskog i onog ozbiljenog. <sup>16</sup> Upravo uperena pažnja na vrh moći, kao svojevrsna kontrola moguće samovolje vlasti, iz vidika gubi pravi, zapravo raspršeni sustav djelovanja moći. Na taj način rušeći klasičnu misao o tome da moć seže odozgo, susrećemo se s dvije bitnosti. Prva progovara o potpuno pogrešnom usustavljivanju državnog aparata i mehanizama kontrole vlasti, a druga naglašava poziciju slučajnosti, odnosno namjernog pri takvom usustavljivanju. Na ovaj način mišljenje jasnije podcrtava sraz teorijskog, dan, primjerice, kroz konvencije ili pak ustav, i realne primjene regulativa, jer je pažnja pogrešno usmjerena i samim time se dubljom analizom odražava kao lažnost, pa i licemjerje.

Središnja točka problema u ovom slučaju upravo naglašava i usmjerava pažnju na reproduciranje sistema ne kroz različite postojeće klase, već svakodnevnim životom. <sup>17</sup> Kad se govori o patrijarhalnom sistemu modernih demokratskih država ova komponenta svakodnevnoga života posebno dobija na snazi. Ono što uvijek iznova obnavlja nesimetriju muškog i ženskog nije zakon, ustav i sl., nego sustav navika, navika potčinjavanja, običajnih normi i potpuno simulakrumskih postavki o prirodnom.

Ako je težnja usmjerena prema modelu društva liberalnog, točnije neoliberalnog tipa, onda se, konačno, može ustvrditi da formalni državni napisi razvijaju prostor pseudoravnopravnosti ili pseudojednakosti. U tome se zapravo krije čar liberalnog kapitalizma kao dihotomije državnog i društvenog, koje se nadalje podvaja na muško i žensko. Nadalje, zbiljska reducira-

nost subjekata na spol, koji naprosto *jednom od ta dva pripadaju*, poučavaju društvenim ulogama u svim svojim različitostima.

Kao rezultat toga slijede prirodne različitosti, različitosti uloga i moralne jednakosti usko vezane uz ono čemu navodno država i društvo teže – naravno, u teorijskom smislu. Inzistiranje na jednakosti je potpuna besmislica, osim ako nejednakosti ima. Liberalizam koji uz slobodu teži jednakosti zapravo naglašava postojanje nejednakosti. S obzirom da sa slobodom možemo baratati čak u smislu gradacija, znači više/manje slobode (što je također svojevrsni apsurd), to nije slučaj s jednakošću. Jednakost ne može biti veća ili manja, ona postoji ili ne postoji; osim ako je u suodnosu s nečim, a onda je nečemu više ili manje jednaka. U francuskoj Deklaraciji mira iz 1789. kao preteči napisa liberalizma, zajedno s liberalnom krilaticom *Sloboda, Jednakost, Bratstvo*, stoji »čovjek Jedan, to znači čovjek Brat, a to znači čovjek Slobodan«. <sup>18</sup>

»Te godine odjeknulo je muško doba, istinsko rođenje liberalne države kao muškosti.« <sup>19</sup>

Država kao biće u potpunosti ustrojeno prema biologijskim predrasudama i kao ona koja potencira nepostojeće muško-ženske uloge, stvara rodove, ne bi li na taj način potpuno simulirala muško-ženski svijet. Tu, na ovom mjestu ženin svijet postaje tzv. privacija – obitelj, a muškarčev svijet javni svijet – polis. Time jasnijim postaje da je država zapravo simulacija, tj. pseudo-opća zastupnica svih građana/ki. Ona se ustrojava na lažnim i samim time prividnim temeljnostima koje otuđuju ženu ostavljajući joj dojam zagarantiranosti. Ovdje, još jednom, žena svjedoči dvostrukoj otuđenosti – uopće državnoj, a onda iz toga i svijetu koji počiva na prividnim – rodnom – vrijednostima. Utoliko, ako je neophodno dekonstruirati rodnost u korist cjelovitije slike svijeta, onda je nužno i dekonstruirati državu samu.

Način na koji Jacques Derrida u *Politikama prijateljstva* razlaže problem prijateljstva upućuje nas na činjenicu da ono kao jedan od temelja na kojem zajednica počiva izvorno i potpuno pripada politici. Sve ono što se događa u polisu zapravo je djelo prijateljstva.

»Prijateljstvo koje se naziva političkim zasnovano je na udruživanju, odnosno, na zajednici s obzirom na korist.« <sup>20</sup>

<sup>14</sup>

Usp. Foucault, 1994.

<sup>15</sup>

Foucault, 1994: 160.

<sup>16</sup>

Brojne konvencije imaju iznimno zanimljiv sadržaj; primjerice, tekst *Konvencije o ukidanju svih oblika diskriminacije žena Povjerenstva Vlade RH za ravnopravnost spolova iz Nacionalne politike za promicanje ravnopravnosti spolova* polazi od osnovnih načela temeljnih dokumenata UN-a, a svojim tekstom upućuje na iznimnu osviještenost kad su u pitanju različiti oblici diskriminacija žena. Uz nekolicinu nedostataka tog teksta (npr. nepreciznost u baratanju terminima i sintagma kao što je *čovjek* – uvodni tekst Konvencije; *prikladna mjera* – Dio I, čl. 5; *uključujući sankcije kada je potrebno* – Dio I, čl. 2.b, itd.), isti postaje krajnje smiješan zbog njegova neprimjenjivanja. Na taj način on potpuno gubi na snazi poprimajući karakter fik-

cije, a još postaje opasnijom činjenica koja ukazuje na lažni karakter navodne težnje za ukidanjem diskriminacije. Takvi formalni institucionalni napisi prividno daju izgled brige oko oštećenih, ugroženih manjina – *Drugi*, dok se zapravo postojeći jaz još više produbljuje; ono što uvijek iznova ozbiljuje postojeće društvene odnose, pa i one diskriminacijske, je svakodnevna praktična aktivnost i njezina reprodukcija (usp. Perlman, 2004).

<sup>17</sup>

Usp. u cijelosti Perlman, 2004.

<sup>18</sup>

Citat preuzet iz poglavlja »Jezikom čoveka, bratstvo...«, u: Derrida, 2001: 401.

<sup>19</sup>

Derrida, 2001: 399.

<sup>20</sup>

Derrida, 2001: 306.



Ako jasnije sagledamo, tu nam se i u izvornom Aristotelovom horizontu dviju *Etika* i mišljenog polisa jasnije predočava kako zapravo država počiva na prijateljstvu iz koristi. No, u porodici – *oikia*, također kao svojevrsnoj zajednici koja počiva na *filia* – prijateljstvu, ekonomija u takvog oikosa nije uvjetovana korišću kao u političke zajednice, nego u stvari podrazumijeva više oblika prijateljstva.<sup>21</sup> Suvremeno mišljena država sa svojim ekonomijskim zakonitostima nije država u pravom i potpunom smislu ako ne zadovoljava kriterij neke koristi, uvjetno rečeno – profit. U tom smislu granica javnog svakako da unutar sebe nikad ne povlači porodicu, osim u slučaju ako od nje ima koristi. No, sasvim logično, porodica kao prirodno područje žene, i kao *predprivatno*, može doprijeti do političkog tek ako postane dijelom privatnog, i to samo na način ženina igranja uloge vlasnice ekonomijskih dobara, tj. na način ekonomskog osnaživanja nužno napuštajući obitavalište porodice. Posebno uočljiv primjer državnog uključivanja žene kao političkog bića u javno jest zahtijevanje volje žena za izvršavanjem sistemsko-patrijarhalne zadaće poput one za poboljšavanjem demografske slike. Tu, na ovom mjestu ženi se podmeće poziv da odigra bitnu političku ulogu, da učini nešto za svoju državu. No, i ovaj zadatak proizlazi iz čudnovate veze crkve i države, kada religija nastupa kao saveznica patrijarhalnom sistemu, i kad porodica i majka, navodno, postaju bitne u političko-javnom smislu. Svakako, stvar je tu još snažnije prebačena do apsurdna gdje se žena na javna zadaća ponovno odvija u prostoru dvostruke privacije, tj. u kući, gdje ju se dopunski disciplinira da prihvati zagantirano mjesto u okviru porodice. (Naglasimo činjenicu da glasačko pravo za žene prvi put uvodi 1893. Novi Zeland, Švicarska tek nedavne 1970., a Peru i Zimbabve 1979.).

Čini se potpunijim slučajem ako se posveti pažnja još jednom novumu; naime, riječ je o još jednoj sferi koja premašuje i građansko i granice državnog, prelazeći u prostor naddržavnog. Nesumnjivo, riječ je o svjetskom, svjetskoj zajednici, uopće o globalizmu, globalnosti i globalizaciji.<sup>22</sup> Termin *porodica* posebno postaje zanimljivim kada se želi impregnirati nazivlje globalnog svijeta nazivom »globalna porodica«, želeći se time prikazati kao prijateljska zajednica, zajednica nadnacionalnog odraza brojnih država koja bi karakterom porodice htjela ostaviti dojam zajedništva bez koristi, za razliku od političke zajednice koja na njoj počiva. Svjetska Zajednica bez koristi? Čini se da odgovor na ovo pitanje otkriva nesporazum nastao iz želje da upravo Svjetska Zajednica zauvijek pogubi političko u korist društvene slobodne ekonomije. Tako mišljena globalna porodica – »Bratski kontinent«<sup>23</sup> – razbija ne samo okvire *obostrukih privacija*, nego i okvir državnog djelujući na taj način pak kao trostruko ženino otuđenje. Gubitak onoga što bi se, sa svim nedostacima neodrživosti teorija identiteta, ipak imalo označiti kao ženski identitet, uskraćivanje eventualnog javno-političkog identiteta, pogubljenje državnog identiteta u korist naddržavnog; čini se da svaki novi vanjski okvir zajednice zapravo još dublje reproducira otuđenje čovjeka, pritom kao rezultat konstruirajući nešto što sebe naziva *postmodernom* formom identiteta. Svakako, nešto što bi imalo biti identitetom ili pak novom formom identiteta, makar on bio uzet i kao postmoderna forma, zapravo upućuje na potpunu prazninu sadržaja tog pojmovnog kostura. Uz to, jedina postmoderna forma identiteta koja se kao takva potvrđuje upravo jest forma identiteta neidentiteta. Gubitak vjere u prosvijećenost i prosvjetiteljstvo, nevoljkost susretanja sebe sa samim/samom sobom i, na koncu konca, bijeg od tako *strogog modernog* traži udomljenje identiteta u postmoderni kalup neidentiteta.<sup>24</sup>

U tom smislu *odlaska od sebe*<sup>25</sup> cijela raprava o postmoderni te postmodernom i modernom identitetu može dobro poslužiti kao olakšivač pri razumijevanju onoga što označavam kao trostruko ženino otuđenje.<sup>26</sup> Događajući se na način odlaska *od sebe*, ženino otuđenje se u konačnici nadaje i potvrđuje u samom iskonu, dakle u sebi. Iako potpuno bizarna, ova spoznaja zapravo otkriva da se trostrukost upravo potvrđuje i reproducira odlaskom od sebe prema drugom (biću), ali se u trenutku spoznavanja otuđenja ono kroz sebe vraća upravo kao ne-identitet. Tek u trenutku kada se spoznaju elementi nekog i nečijeg drugog, a ne svog vlastitog, nameće se zapravo mogućnost prepoznavanja o-tuđe-nosti kao onoga *u sebi*.

Budući da privatna zajednica, državna zajednica i naddržavna zajednica neprestance iznova betoniraju i reproduciraju otuđenost, razrješenje bi valjalo potražiti u nekoj Zajednici bez ovako razumijevanih zajednica. Svakako, u ovako bizarnom trenutku ne samo da se manje bizarnim čini razrješenje bratske države približavanjem Nietzscheovu zahtjevu *zajednice bez zajednice*, nego ono gotovo postaje nužnom težnjom.

#### Literatura:

- Anić, V. (1998): *Rječnik hrvatskoga jezika*. Zagreb: Novi Liber.
- Arendt, H. (1996): *Politički eseji*. Zagreb: Biblioteka Antibarbarus.
- Beauvoir, S. de (1982): *Drugi pol* I-II. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Benjamin, J. (1986): »A Desire of One's Own. Psychoanalytic Feminism and Intersubjective Space«. U: *Feminist Studies / Critical Studies. Theories of Contemporary Culture*, Vol. 8, Wisconsin-Milwaukee, str. 78–101.
- Čakardić, A. (2003): »O ekonomskoj globalizaciji«. U: *Globalizacija: problemi, dileme, odgovori*, Beograd: Žene u crnom, str. 73–90.
- Daly, M. (1979): *Gyn/Ecology*. London: The Women Press.
- Derrida, J. (2001): *Politike prijateljstva*. Beograd: Beogradski krug.
- Foucault, M. (1994): *Znanje i moć*. Zagreb: Nakladni zavod Globus.

21

Usp. Derrida, 2001, posebno prvih deset poglavlja (str. 27–407).

22

Više o ovome u Čakardić, 2003.

23

Derrida, 2001: 399.

24

Usp. Habermas, 1985, posebno 4. paragraf »Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe« (str. 104–130).

25

Usp. Daly, 1979, posebno str. 369–384. Ono što autorica u ovom dijelu knjige napose obrađuje jest pozicija »coming to Self« i »standing outside Self«. Na vrlo specifičan način, uspoređujući karakteristike koje sačinjavaju bratstvo i one koje sačinjavaju sestrinstvo, autorica utvrđuje u kojim trenucima on/ona dolaze/odlaze sebi/u sebe pozicije. Čini se,

ovo je vrlo blisko postmodernom mišljenju, a posebice postmodernoj feminističkoj kritici, ponajviše kad se problematiziraju pretpostavke identiteta.

26

Više o problemu postmoderne i uopće odnosa feminizma i postmodernizma usp. S. Benhabib i dr., *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, Routledge, New York – London 1994.; W. Brown, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1995.; J. Butler i J. W. Scott (ur.), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, New York – London 1992.; L. J. Nicholson (ur.), *Feminizam/postmodernizam*, Liberata – Centar za ženske studije, Zagreb 1999.; J. Grant, *Fundamental Feminism. Contesting the Core Concepts of Feminist Theory*, Routledge, New York – London 1993.

Habermas, J. (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. 12 Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Iveković, R. (1987): »Studije o ženi i ženski pokret«. U: *Žena i društvo – kultiviranje dijaloga*, Zagreb: Sociološko društvo Hrvatske, str. 9–28.

*Konvencija o ukidanju svih oblika diskriminacije žena iz Nacionalne politike za promicanje ravnopravnosti spolova* (2003). Zagreb: Povjerenstvo Vlade RH za ravnopravnost spolova.

*Leksikon temeljnih pojmova politike* (1990). Ur. I. Prpić, Ž. Puhovski i M. Uzelac. Zagreb: Školska knjiga.

Pateman, C. (1988): *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.

Pateman, C. (1998): *Ženski nered*. Zagreb: Ženska infoteka.

Perlman, F. (2004): *Reprodukcija svakodnevnog života*. Zagreb: Što čitaš?

Škokić, T. (2001): »Feministička antropološka kritika: od univerzalizma do razlike«. U: *Etnološka tribina* 24, 2001., str. 5–20.

Ankica Čakardić

### The State as a Fraternal Community

#### The Aspiration for Community Without Community

It can be presumed that the state as a fraternal community arises as the result of the formation of the system of the modern state, liberalism and neoliberalism. By emphasizing the importance of separating the private (societal-economic) from the public (state-political), the basis for a threefold possibility of female alienation is established. The first alienation is made evident by her *queer* emergence from the sphere of the private (a free market society) and the second one comes with her *artificial* entrance into the public sphere, where she assumes the established models of behaviour of a patriarchally structured society/state. Finally, women in the sphere of the family are placed in a pre-private area which is not as yet a part of the private sector of society. With the creation of a modern superstate as an internationally globalized public community, the possibility for the threefold alienation of women is set into place. Seeing as the private, state and superstate communities jointly reproduce alienation, it becomes more than necessary to search for a solution to alienation similar to Nietzsche's bizarre aspiration of Community without community. Critiques of the value system as well as a general critique of the structure of the modern state are vital steps in the proposition of the possibility of a non-patriarchal community.